

# MONISMO, DUALISMO, PLURALISMO

Volumen monográfico de

## NATURALEZA Y LIBERTAD

Revista de estudios interdisciplinares

Número 2

Málaga, 2013

Esta revista es accesible *on-line* en el siguiente portal:

<http://grupo.us.es/naturalezayl>

# Naturaleza y Libertad

Revista de estudios interdisciplinarios

---

Número 2

ISSN: 2254-9668

2013

---

**Directores:** Juan Arana, Universidad de Sevilla; Juan José Padial, Universidad de Málaga; Francisco Rodríguez Valls, Universidad de Sevilla.

**Secretaria:** Avelina Cecilia Lafuente, Universidad de Sevilla.

**Consejo de Redacción:** José Luis González Quirós, Universidad Juan Carlos I, Madrid; Francisco Soler, Universität Dortmund / Universidad de Sevilla; Pedro Jesús Teruel, Universidad CEU Cardenal Herrera; Héctor Velázquez, Universidad Panamericana, México.

**Ajuntado a la redacción:** Miguel Palomo, Universidad de Sevilla

**Consejo Editorial:** Mariano Álvarez, Real Academia de Ciencia Morales y Políticas; Allan Franklin, University of Colorado; Michael Heller, Universidad Pontificia de Cracovia; Manfred Stöcker, Universität Bremen; William Stoeger, University of Arizona.

**Consejo Asesor:** Rafael Andrés Alemañ Berenguer, Universidad de Alicante; Juan Ramón Álvarez, Universidad de León; Luciano Espinosa, Universidad de Salamanca; Miguel Espinoza, Université de Strasbourg; Juan A. García González, Universidad de Málaga; José Manuel Giménez Amaya, Universidad de Navarra; Karim Gherab Martín, Urbana University, Illinois; Martín López Corredoira, Instituto de Astrofísica de Canarias; Alfredo Marcos, Universidad de Valladolid; Javier Monserrat, Universidad Autónoma de Madrid; Leopoldo Prieto, Colegio Mayor San Pablo, Madrid; Ana Rioja, Universidad Complutense, Madrid. Madrid; José Luis González Recio, Universidad Complutense, Madrid; Javier Serrano, TEC Monterrey (México); Hugo Viciano, Université Paris I; Claudia Vanney, Universidad Austral, Buenos Aires; José Domingo Vilaplana, Huelva.

**Redacción y Secretaría:**

Naturaleza y Libertad. Revista de estudios interdisciplinarios. Departamento de Filosofía y Lógica. Calle Camilo José Cela s.n. E-41018 Sevilla.

Depósito Legal: MA2112-2012

☎ 954.55.77.57 Fax: 954.55.16.78. E-mail: jarana@us.es

© Naturaleza y Libertad. Revista de Filosofía, 2013

## ÍNDICE

### ACTAS SIMPOSIO: «MONISMO, DUALISMO, PLURALISMO»

Rafael Alemañ (Universidad de Alicante): <i>Actualidad y vigencia del monismo neutral</i> .....	11
Lourdes Flamarique (Universidad de Navarra): <i>La exigencia de principios constitutivos de la realidad. La solución de Kant al "amor no correspondido" de la modernidad</i> .....	33
Wenceslao J. González (Universidad de La Coruña): <i>Los límites del universalismo metodológico: El problema de la complejidad</i> .....	61
José Luis González Quirós (Universidad Rey Juan Carlos I, Madrid): <i>Ética y política del reduccionismo</i> .....	91
Javier Hernández Pacheco (Universidad de Sevilla): <i>Natura naturans, natura naturata: ¿evoluciona Dios?</i> .....	115
Martín López Corredoira (Inst. de Astrof. de Canarias): <i>El espíritu de la materia</i> .....	133
José María Molina (Sevilla), <i>Monismo, dualismo e integracionismo: ¿Está el alma humana en el cerebro?</i> .....	147
Francisco Soler (Universidad de Sevilla / Universität Dormund): <i>La imposible travesía del naturalismo entre el dualismo y la irrelevancia de lo mental</i> .....	175
Pedro Teruel (Universidad CEU Cardenal Herrera): <i>El doble sentido del reduccionismo científico</i> .....	191
Claudia Vanney (Universidad Austral de Buenos Aires): <i>Inicio y origen. Limitaciones de algunos planteamientos monistas en cosmología</i> .....	223
Héctor Velázquez (Universidad Panamericana, México): <i>Monismo y reduccionismo epistemológico: una revisión desde la unidad/pluralidad aristotélica</i> .....	251

### NOTICIAS Y COMENTARIOS

Juan Arana (Universidad de Sevilla): <i>Recuerdos de juventud, recuerdo de una gran amistad. Ángel d'Ors Lois (1951-2012)</i> .....	269
Juan A. García González (Universidad de Málaga): <i>Leonardo Polo Barrena (1926-2013), In Memoriam</i> .....	287

LA EXIGENCIA DE PRINCIPIOS CONSTITUTIVOS DE LA REALIDAD.

La solución de Kant al “amor no correspondido” de la  
modernidad

Lourdes Flamarique  
Universidad de Navarra

**Resumen:** El objetivo principal de este trabajo es proponer una justificación de la exigencia objetiva y subjetiva de principios constitutivos de la realidad, que es el germen de todo monismo, dualismo o pluralismo. La exigencia objetiva determina la formulación kantiana de lo trascendental y su vigencia en la filosofía contemporánea. Siguiendo a Kant, se muestra cómo las visiones totalizadoras y reduccionistas de la realidad (monismo, dualismo) responden a una exigencia meramente subjetiva.

**Palabras clave:** Principios constitutivos, Kant, trascendental, objetividad, sistema,

**Abstract:** The main objective of this paper is to propose a justification of the objective and subjective requirements of constitutive principles of reality, which is the origin of all monism, dualism or pluralism. The objective requirement determines the Kantian's formulation of transcendental and its relevance in contemporary philosophy. Following Kant the article shows how totalizing and reductionist visions of reality (monism, dualism) respond to a demand merely subjective.

**Keywords:** Constitutive principles, Kant, transcendental, objectivity, system

**Recibido:** 30/01/2013 **Aprobado:** 18/04/2013

Desde los primeros pasos del pensamiento filosófico y científico está presente la aspiración a lograr una visión unitaria, comprensiva de la realidad a partir del menor número de elementos o principios. Se trata de una cuestión recurrente en filosofía —sea la metafísica, la filosofía de la

naturaleza o de la ciencia— y, no en menor medida, en la exposición de la realidad natural que desarrollan algunos científicos, cuando consideran la índole de lo real más allá de la experiencia metódica de su ciencia, es decir, en relación con las ideas de unidad y totalidad tanto según los principios como según el tiempo. Monismo, dualismo y pluralismo son las posturas filosóficas más características que nacen de esta preocupación.

El objetivo principal de este trabajo es el de abordar la exigencia en la ciencia y en la filosofía de principios constitutivos y/o explicativos (muchos o pocos da igual) de la realidad como factor determinante de todo monismo, dualismo o pluralismo. Están en juego dos cuestiones: por un lado, la exigencia de principios constitutivos universales y, por otro, si esta exigencia necesariamente debe culminar en un planteamiento monista o dualista que asegure una visión unitaria de lo real frente al pluralista que parece excluir de entrada la posibilidad de dicha unidad. Ahora bien, ¿se trata en los dos casos de una misma exigencia? A mi modo de ver, no. Cabe al menos distinguir una exigencia objetiva y una subjetiva.

Para justificar dicha exigencia y responder al escepticismo que puede generar la diversidad de modelos explicativos, más o menos reduccionistas, dividiré mi exposición en tres partes. En la primera, breve, haré referencia a la búsqueda de los principios de la realidad que marca el curso de la filosofía desde sus inicios. La necesidad de principios es algo más que un tema característico de la filosofía griega; constituye la base de la teoría del conocimiento y de la consecuente parcelación de la realidad en regiones científicas. Después, propondré lo trascendental como una reformulación moderna (inaugurada por Kant) de los principios constitutivos de la realidad. Y finalmente, leyendo a Kant, discutiré la necesidad y legitimidad de las visiones

monistas, dualistas o pluralistas que, a mi modo de ver, responden a una exigencia meramente subjetiva.

## 1. CUESTIÓN DE EXIGENCIA

Con las primeras preguntas acerca del conocimiento aparece la exigencia de principios. Conocer implica tanto una diferenciación como una identificación en términos de ser 'uno', 'algo'. Si el conocimiento puede ser explicado como el logro de una diferenciación y, simultáneamente, de una identificación, la forma más básica de experiencia está atravesada por la dialéctica de lo uno y lo mismo, lo uno y lo otro, lo uno y lo múltiple. Pero lo decisivo aquí no es esta tensión, sino si cabe formular unos principios que convengan a todo ser y que, por tanto, expresen las condiciones para que haya algo y sea conocido como tal. Esta cuestión es central ya en los filósofos presocráticos. Salvo en algunos fragmentos atribuidos a Heráclito, se puede afirmar que, al no manejar con finura la distinción entre lo empírico y lo ideal, toman partido por un tipo de ser al que identifican como el más universal y hacen de sus propiedades los principios de todo lo real, dando lugar a los primeros monismos. Si hay más de un proto-ser, siguiendo la misma dinámica, formulan la explicación última de la realidad en términos dualistas o pluralistas. De todo ello se puede concluir que no distinguen suficientemente lo óntico o real de lo ontológico, el *ens commune*, lo común a toda realidad. Esta distinción, a mi modo de ver, tiene carácter propedéutico para una filosofía del ser.

La exigencia de principios universales como garante de la verdadera explicación de lo real funda la metafísica que se atiene al ente como tal, al *ens*

*commune*, prescindiendo de los distintos niveles y propiedades esenciales que diferencian a los seres desde un punto de vista óptico. Los principios que se buscan no apuntan a una forma de unidad como totalidad de lo real, sino a aquello que explica la unidad que exhibe lo real como tal: se discute si son géneros que penetran donde quiera y que son mutuamente comunes (*protogene*, según Platón) o si, como señala Aristóteles, los atributos propios del ente en cuanto ente no son ni categorías ni géneros (*Metafísica*, III, 998b 22).

Del empeño por aprehender esta unidad de unidades, la inobjetivable condición de toda objetivación, surge una de las polémicas más relevantes para la credibilidad de la metafísica: si debe haber un único principio del ser o si debemos admitir varios y, además, dar cuenta de su modo de relacionarse entre sí con el ser. Pues, ¿no estaríamos ante una absorción de lo óptico en lo ontológico cuando se afirma la completa equivocidad del término ‘ser’, o cuando se identifica el ser con un ente, con un tipo de ser? Que esta última es una inclinación fuerte del pensamiento lo prueba el curso de la metafísica; al seguirla, se sustituye el ser por el ente o un Ente primero, la existencia por la esencia. Gilson se refería a esta inclinación como una enfermedad crónica: la de la esencialización de la existencia (Gilson, 1948: 307).

Aristóteles propone un remedio a esta enfermedad con su doctrina de la analogía que, pese al rechazo y descuido con el que ha sido tratada en algunas épocas de la historia de la filosofía, ha sido reformulada en distintas propuestas metafísicas del siglo pasado. Cuando Aristóteles afirma que ‘ser’ tiene muchos sentidos<sup>1</sup>, ‘ser’ no es un término equívoco: hay un sentido primero y

1 “El ente se dice de muchas maneras” (*Metafísica* IV, 2 1003a 33). Como señala Aubenque, cabe pensar que precisamente “esa polisemia, este abundante surgir de sentido, es quizás el

fundamental, el ser como sustancia o esencia, con el consiguiente primado lógico y gnoseológico del “lo que ello es”, pues no conocemos algo tan bien como cuando sabemos lo que es (unidad, mismidad, identidad). Por tanto, hay un primado del sentido de ser como esencia y fundamento, condición de inteligibilidad y de existencia. Los distintos respectos según los cuales se puede abordar la cuestión del ser no dan lugar a un elenco conceptual en el que todos los significados sean equivalentes, sino que su variedad refleja las relaciones que se dan entre ellos; en cierto modo son relaciones de sentido que enuncian algo del ser en cuanto tal sin imponer una unidad *uniformante* y desatenta a las diferencias de los modos de ser. Por tanto, la analogía, en todas sus acepciones, sería un poderoso instrumento para unificar la diversidad: la unidad por analogía es, ciertamente, el grado más bajo de unidad, es la unidad de lo heterogéneo y, por tanto, permite unir entre sí los términos más distantes. Mediante ella se establece una comensurabilidad mínima a fuer de universal entre la primera categoría y las restantes categorías o también entre la primera de las esencias, Dios y las esencias derivadas (Aubenque, 2012: 38).

No ignoro que con estas ideas enlazan todo tipo de cuestiones polémicas, especialmente en la filosofía moderna y contemporánea. Estas consideraciones ha sido traídas únicamente para destacar que lo que está en juego es “eso sin lo cual” no hay algo, entes; es decir, está en juego la condición inobjetivable de toda objetivación, de cualquier discurso que se rige, al menos, por el

sentido auténtico del ser, entendido como que difiere y se diversifica. La polisemia quizá no sea sino el ser como diferencia” (Aubenque, 2012: 33)



principio del significado wittgensteniano: un sentido no definido no es sentido alguno<sup>2</sup>.

En relación a la cuestión con la que iniciaba el trabajo, la exigencia de principios constitutivos de todo lo real como desencadenante de todo monismo, dualismo o pluralismo, cabe afirmar ya que la tentación reduccionista no se daría, por tanto, sólo por parte de la confusión de lo óptico con lo ontológico, a la que he apuntado al principio, sino que parece acechar a la inevitable diferenciación e identificación que, según he indicado, caracteriza el conocimiento, solo que ahora en relación a lo común a toda realidad conocida, a la condición de todo objeto.

La indagación metafísica de los principios de lo real descansa en una universalidad mínima, pero inescusable. Aun a riesgo de simplificar el conjunto de problemas que, según algunos, ha desfigurado fatalmente el curso de la ciencia primera, una de sus claves interpretativas que nos acerca al tema de este trabajo es la confusión del “eso sin lo cual”, con el “eso por lo cual”. Mientras que no hay contradicción en aceptar una diversidad de condiciones para la comprensión *universal* de lo que denominamos ser, resulta más problemática la admisión de distintos principios que den cuenta simultáneamente de lo real, como su fundamento. Se trata, en definitiva, de

<sup>2</sup> Porque lo que se puede decir tiene un sentido determinado. Wittgenstein define en el *Tractatus* el postulado de la precisión o determinación del sentido (*Die Forderung der Bestimmtheit des Sinnes*): la exigencia que hace posible el signo, es decir, que podamos representar objetos (3.22, 3.221, 3.23). Y, al mismo tiempo, de él dependen tanto las diferenciaciones que componen todo enunciado, como la sintaxis. “El signo determina una forma lógica sólo unido a su aplicación lógico-sintáctica” (3.327).

unidades diversas: la que cumple con la explicación del ser en cuanto ser y la que tiene a su cargo el qué y el por lo qué de los entes. Al segundo tipo de unidad, curiosamente, apelan (cuando lo hacen) tanto la metafísica como la ciencia moderna. Esta indagación articula el ámbito de lo trascendental en cuya comprensión se decide la suerte de toda metafísica. Constituye el punto de encuentro de ésta con la teoría del conocimiento, como han mostrado la filosofía moderna y contemporánea. El concepto de lo trascendental, en sus diversas significaciones, responde a la cuestión sobre si podemos disponer de los principios constitutivos de la realidad, de qué índole y cuántos son.

De lo visto hasta ahora, cabe concluir que, mientras que el hecho de que el conocimiento implique diferenciar e identificar permite pensar la cuestión de la relación unidad-diversidad como una exigencia objetiva (metafísica), la visión monista, dualista o pluralista de la realidad corresponde a un momento posterior de la investigación de la realidad: el momento en que se parcelan las regiones del ser y se presenta la demanda de un conocimiento de conjunto

Bien ¿qué podemos decir y qué no podemos evitar decir acerca del ser? En esta breve relación de problemas sólo he querido indicar que la dialéctica de lo uno y lo múltiple, de identidad y diferencia, característica en toda metafísica, en buena medida guarda relación con la exigencia objetiva de formular los principios constitutivos de la realidad, lo que hace ser a lo que es, como siendo en cada caso algo. Eso *sin lo cual* no hablamos de ente es lo que configura el orden categorial. Se trata de la exigencia objetiva de la que resultan conceptos y principios constitutivos de lo ente en cuanto tal. El ámbito de lo trascendental, donde se encuentran el orden real y el veritativo, la metafísica y la teoría del conocimiento. Voy a servirme de Kant para abordar estas cuestiones. Más aún, con matices, asumo la propuesta de Kant.

## 2. LA EXIGENCIA OBJETIVA DE LO TRASCENDENTAL. PRINCIPIOS CONSTITUTIVOS

La reforma kantiana de la metafísica, no por casualidad, lleva el nombre de filosofía trascendental. Kant no inventa el término ‘trascendental’, pero sí le da su significado actual. No es tan sólo un tecnicismo con el que explicar la posibilidad del conocimiento objetivo, sino que en torno a este concepto se juega además su legitimidad como saber acerca de la realidad objetiva, por lo que estaríamos ante un tipo de conceptos/principios ineludibles. Se puede pensar que es así solo en la filosofía trascendental kantiana. Pretendo argumentar que también lo es en toda filosofía que diferencia el orden del ser y el del conocer.

¿Qué es eso que hace presente lo trascendental? Y además, ¿qué hemos logrado con traerlo al discurso y argumentación filosófica, de tal manera que ya no prescindimos de él y se pueda decir que la filosofía trascendental es el tronco del pensamiento contemporáneo? Hemos alcanzado con ello la conciencia de un rasgo esencial de la filosofía: que ella es por definición saber trascendental, ciencia trascendental y ciencia de lo trascendental (Llano, 2011: 44). Esto sólo puede ser adecuado si lo trascendental trata de lo común a toda realidad, sea la que es: de lo ontológico (concepciones del ser, necesariamente ideal) sin lo que no habría para nosotros conocimiento de lo empírico, es decir, de lo óntico o real. Por tanto, toda filosofía es ciencia de lo trascendental si lo trascendental es competente en relación a los principios constitutivos de la realidad/objetividad.

Lo trascendental marca distancia con el idealismo (con cualquier forma de prioridad de la subjetividad, tanto histórica como psicológica) y para ello saca a la luz la “competencia ontológica” de la subjetividad, del entendimiento, definiendo sus límites y asegurando su responsabilidad en la configuración de la objetividad. En esa medida, toda filosofía que atienda a lo trascendental se inclina por el lado del “realismo sin empirismo” usando la conocida expresión de Wittgenstein. Porque lo trascendental designa la emergencia de ciertas formas o diferencias vacías desde el punto de vista del contenido, de la significación, pero plenas en tanto que se revelan como la posibilidad de todo significado actual para lo real-empírico.

Me permito recordar algunas nociones elementales del criticismo kantiano. En el Prólogo a la segunda edición de la *Crítica de la razón pura* Kant refiere que su propósito es elaborar “el método transformado del modo de pensar” (“*die veränderte Methode der Denkungsart*”, BXVIII). Resulta imprescindible, señala Kant, la idea de una ciencia especial que puede llamarse crítica de la razón pura, ya que la razón es la facultad que proporciona los principios del conocimiento *a priori*. La filosofía que se busca es ciencia trascendental, “porque se ocupa no tanto de los objetos como del modo de conocerlos en cuanto que tal modo ha de ser posible *a priori*” (A 12/B 24-25). Se refiere no al objeto sólo, ni sólo al sujeto, sino a las estructuras subjetivas que son las necesarias condiciones de objetividad de los objetos; y, sobre todo, nos enseña que lo *trascendental* tiene que ver, no con el *hecho*, sino con el *fundamento* del conocimiento objetivo. Lo trascendental es, por tanto, normativo para toda experiencia. Está en el mismo orden de los principios universales del ser, primordialmente del ser objetivo. Aunque no cabe hablar de lo trascendental sin la apertura a lo real, en los *Prolegomena*, Kant afirma

rotundo que lo trascendental no significa "una relación de nuestro conocimiento con la cosa, sino sólo con la facultad cognoscitiva" (Kant, 1911: 293). La dirección es hacia dentro, por así decir, hacia el ámbito de la inmanencia. Que Kant dé prioridad al examen de la posibilidad del conocimiento objetivo, es coherente con su definición de la subjetividad en términos de espontaneidad y de que el conocimiento sea la peculiar síntesis del objeto conocido y el sujeto cognoscente. Es decir, el conocimiento no es un efecto, ni puede ser el rendimiento pasivo de una actividad regida heterónomamente.

Aunque el término "trascendental" tiene la misma raíz que "trascendente" y "trascendencia", funda un campo semántico nuevo. Si bien la investigación crítica supera la experiencia, no lo hace precisamente por apuntar más allá de ella, sino que en este caso —como he señalado ya— es trascendental en la medida en que permanece más acá. Lo trascendental tampoco guarda relación con las determinaciones últimas del ente que la filosofía medieval llama *trascendentales del ser*. Kant no entiende lo trascendental como un dirigirse hacia el ser, sino hacia las condiciones de posibilidad de su ser dado en el sujeto. Así pues, el trascender propio de la *Crítica* va de lo dado como fenómeno de experiencia al sujeto trascendental. Lógicamente, el examen de las condiciones de posibilidad del conocimiento no decide sobre la verdad de la experiencia. Únicamente persigue *un saber sobre todo saber*: el autoconocimiento de la razón, de su posibilidad y límites en relación con lo dado en la experiencia. Reformulando a Aristóteles, lo que se busca es la ciencia del objeto empírico en cuanto tal. La primera tarea de la razón crítica es, por tanto, determinar cuáles son esos elementos *a priori* y establecer los principios por los que se aplican al material sensible: a saber, legitimar la validez de

condiciones *a priori* del conocimiento de objetos empíricos, en la medida en que son las condiciones de la posibilidad de todo objeto empírico. Por ello, Kant defiende la epigénesis de lo trascendental: no lo hay ni antes ni después del conocimiento, sino en y por el conocimiento (B 166-168).

Al situarse en el ámbito trascendental, Kant abandona la perspectiva del yo empírico. No hay naturalismo alguno en el conocimiento. La objetividad no es el mero producto de nuestras disposiciones naturales. La presencia de lo trascendental funda tanto la unidad que requiere todo objeto como las diferencias que delimitan dicha unidad; en absoluto se trata de meras significaciones ideales, abstractas. Su escaso valor cognoscitivo es el requisito para que puedan actuar como condiciones de posibilidad de la experiencia. Esta, la experiencia, es la verdadera prueba de la existencia de lo real. Pues, el cometido de la filosofía trascendental es, como se ha señalado ya, otro<sup>3</sup>. La *reflexión trascendental* se orienta a la *relación de la objetividad del objeto con la subjetividad del sujeto*; eso es lo que quiere decir que es *trascendental*, no *trascendente*. Es decir, la cuestión del alcance trascendente del conocimiento se resuelve en función de la fundamentación subjetivo-trascendental de la objetividad de los fenómenos.

Que lo trascendental sea la única fuente de validez y legitimidad del conocimiento objetivo no significa otra cosa sino que es responsable de la objetividad. Ahora bien, la objetividad no es propiamente comienzo, ni ori-

3 “Por el hecho de ser una *reflexión trascendental*, y no meramente *lógica*, la razón no se ocupa sólo de sí misma, sino que se refiere intencionalmente a los *objetos* (en su más amplia acepción) para establecer el *lugar trascendental* que les corresponde. Esta tarea ha de ser llevada a cabo por una *Tópica trascendental*” (A268/B324).

gen. Lo trascendental es, por tanto, responsable de la formalidad del objeto, y esta emerge desde otra instancia, no desde sí misma. No es casual que Kant paragone su analítica categorial con la aristotélica: la intención es la misma, comenta, aunque se aleje mucho en su desarrollo (A79-80/B105). En vez de los géneros supremos del ser real, Kant presenta las “acciones del pensar puro”, condiciones de posibilidad de toda unidad objetiva, es decir, de la realidad dada.

¿Es esto lo que hemos aprendido con Kant? Si —como sostiene Llano— el tránsito de la filosofía del ser a la filosofía trascendental es una transformación de la metafísica, ésta sólo puede surgir de una pretensión hermenéutica: “la de comprender la metafísica y sus temas mejor que la propia metafísica” (Llano, 2011<sup>3</sup>: 25)<sup>4</sup>. Para ser una ontología transformada debe traer una respuesta nueva a la vieja pregunta de la filosofía: ¿qué es el ser? La respuesta kantiana remite el ser a una posición del pensar, y esto define las posibilidades del pensar metafísico: si la trascendencia no es lo que está más allá de lo dado, sino más acá, entonces la trascendencia se entiende como autonomía; la superación de lo empírico pasa por el poder de la

4 Lo que significa esa continuidad y transformación de la antigua metafísica se ve con claridad en este pasaje del *Opus postumum* en el que Kant se autointerpreta: “La filosofía trascendental es la doctrina del conjunto de las ideas que contiene la totalidad del conocimiento sintético *a priori* por conceptos en un sistema, tanto de la razón especulativa como moral-práctica, bajo un principio, a través del cual el sujeto pensante se constituye a sí mismo en un idealismo, no como cosa sino como persona, y es el mismo el originador de aquel sistema de ideas” (Kant, 1936: 91).

subjetividad trascendental de configurar la objetividad fenoménica. Pero esto es el rasgo propio de lo trascendental, no de la trascendencia.

Si esa es una forma primordial de relacionarse con el ser es otra cuestión. En realidad, es lo que hemos aprendido con Kant. Buena parte de la filosofía contemporánea apuesta por ella. Pese a las dificultades bien conocidas que presenta el kantismo, la invención, el recurso a lo trascendental no ha disminuido. Especialmente la fenomenología y la filosofía analítica, en menor medida, han redefinido la semántica de lo trascendental y han expuesto las variadas formas de emergencia de distinciones de la realidad cuyo denominador común es configurar una estructura trascendental.

Tanto en la fenomenología como en la versión lingüística de la filosofía trascendental que presenta Wittgenstein, esas dimensiones trascendentales de la realidad (primeros conceptos y primeros principios) son la "lógica pura" —objeto de las *Investigaciones lógicas* de Husserl—, de la que nace todo conocimiento expresado, todo lenguaje y, por eso, las diferencias e identidades básicas del lenguaje son camino cierto hacia lo trascendental.

Haciendo balance diría que, tanto para Kant como para Husserl o Wittgenstein, lo trascendental es lo incontrovertible en nuestro trato con la realidad; un trato caracterizado por diferencias elementales, básicas, sin las que no hay unidad, llámese ésta objeto, significación o, incluso, sustancia. Que las distinciones trascendentales (los argumentos principios, o categorías) estén implicadas ya en los elementos de la prueba no es una objeción para la deducción: no son algo opuesto o separado del mundo, sino también parte del mundo.

En todos ellos, la realidad pre-existe a lo trascendental/categorial (al lenguaje) sea esto lo que sea, mientras que los objetos/las cosas no pre-existen a



lo trascendental/al lenguaje. Es decir, lo trascendental (el lenguaje, lo categorial) no crea la realidad; no es el responsable último de ella. La realidad pre-existe a las distinciones y unidades elementales del lenguaje, pero solo hay cosas, objetos decididos así, de tal o cual tipo determinado, en el lenguaje, por lo que las cosas no pre-existen al lenguaje. Lo ontológico y lo óntico se suponen pero no se confunden. En todo caso, lo trascendental pende entre la unidad y la diversidad: garantiza la unidad objetiva de la diversidad empírica.

### 3. LA EXIGENCIA SUBJETIVA DE PRINCIPIOS O EL AMOR NO CORRESPONDIDO

Si lo trascendental emerge de la exigencia de diferenciación y unidad de lo real, es decir, de una exigencia objetiva, ¿de qué exigencia se trata cuando se requiere la integración de los distintos tipos de seres en una unidad superior que se constituye en el fundamento y origen de todo lo empírico? La tentación de reducir la realidad a un sistema monista o dualista parece más bien deberse a un interés de la razón, el de la unidad universal: se trataría de una exigencia subjetiva, pero, no por ello prescindible. Buena parte de los logros del conocimiento científico, por ejemplo, suponen una elaboración de este en la dirección de unidades superiores. La afinidad, semejanza, la continuidad son las reglas ineludibles en el conocimiento científico.

La fascinación por la unidad es uno de los caminos del deseo de conocimiento. Según Maurice Blanchot, todo, incluido la cultura y el verdadero proyecto de ser humano, está organizado por la apelación a unidad, totalidad

o continuidad<sup>5</sup>. La unidad es la figura básica del conocimiento. La hipótesis de un universo infigurable sería precisamente la de un universo que escaparía a toda exigencia óptica, desunido, discontinuo; por eso, se pregunta Blanchot si el hombre sería capaz de acoger un pensamiento tal que, liberándole de la fascinación por la unidad, pudiera por primera vez tomar la medida a una exterioridad no divina, un espacio de toda pregunta excluyendo una respuesta, porque toda respuesta caería necesariamente de nuevo bajo la jurisdicción de la figura de las figuras (Blanchot, 1969: 514).

La exposición de la realidad en términos de unidad dice tal vez más de la racionalidad que de la realidad. La fuerza de la racionalidad es tal que no siempre escapa a la inclinación a reconocerse en lo que estudia, es decir, a reconocer en la realidad semejanzas con el pensamiento: por ejemplo la economía de principios, la unidad en la multiplicidad, la afinidad y semejanza de las formas. La razón es la potencia que se abre a lo diverso y, en la misma medida, ofrece el criterio que rige la diferencia.

También esta inclinación natural encuentra eco en la filosofía trascendental. Siguiendo con Kant, como ya anuncié, propongo atender a la distinción que hace entre principios regulativos y principios constitutivos. Hasta ahora nos ocupaban los constitutivos. La realidad objetiva que responde a los regulativos, anuncio ya, es el objeto de ese “amor no

5 “L’humanisme est le trait qui porte la culture, l’idée que l’homme doit se reconnaître naturellement dans ses oeuvres et qu’il n’est vraiment jamais séparé de lui-même, qu’il y a un mouvement constant de progrès, une continuité impossible à interrompre qui assure la jonction de l’ancien et du nouveau, culture et accumulation allant de pair” (Blanchot, 1969: 511).

correspondido” del que habla Nietzsche, al que no se quiere ni se puede renunciar pues el sufrimiento que conlleva es preferible a la indiferencia, al abandono de las ambiciones del conocimiento y al consiguiente estado de melancolía. Antes de que Kant publicara la primera de las *Críticas*, G. E. Lessing afirmaba en un conocido pasaje de *Duplik*: lo que da valor al ser humano, no es la verdad poseída, sino el esfuerzo de perseguirla, pues eso es lo que aumenta su fuerza, mientras que poseer la verdad le hace tranquilo, lento, orgulloso<sup>6</sup>.

En la *Crítica de la razón pura* Kant hace una clara diferenciación entre principios constitutivos y explicativos o regulativos. Los constitutivos nos dicen cómo es el mundo para nosotros; los regulativos sirven para determinar nuestra conducta como seres racionales, más que para determinar objetos de la experiencia. Tienen que ver, por tanto, con nuestras capacidades y necesidades. Están del lado de la autonomía y libertad de la razón, como no lo están los principios constitutivos cuya validez se limita a los datos de experiencia. En esa medida, se entiende que un principio regulativo debe mostrarse como siendo necesariamente regulativo, esto es, no es demérito alguno, pues las funciones que pone en marcha no las puede realizar un principio constitutivo (Neiman, 1994: 90). Son todo menos caprichos de la razón, son su posibilidad más propia.

6 “Wenn Gott in seiner Rechten alle Wahrheit, und in seiner Linke den einzigen immer regen Trieb nach Wahrheit, obschon mit dem Zusatze, mich immer und ewig zu irren, verschlossen hielte, und spräche zu mir: wähle! Ich fiele ihm mit Demut in seine Linke, und sagte: Vater gib! Die reine Wahrheit ist ja doch nur für dich allein!” (Lessing, 1979: 33).

Los principios o ideas regulativas que Kant propone al hilo de las *Críticas* son numerosos. En general, tienen que ver con las aspiraciones racionales más elevadas, las más especulativas o de mayor alcance sapiencial. La conclusión es unánime: no constituyen conocimiento propiamente, por lo que no interfieren con la ciencia, modelo de eficiencia cognoscitiva y de dependencia de los principios constitutivos. Me interesa destacar aquí que los principios/conceptos regulativos son un caso sorprendente de aspiración a unidad y sistema. Estos suelen aparecer no tanto como soluciones sino como problemas planteados al entendimiento, al sujeto (A508/B536): descaminos que llevan, por ejemplo, a “pensar la totalidad como real en el objeto”.

La primera ocurrencia de los principios regulativos es clásica: la analogía. Mientras que en matemáticas las analogías constituyen fórmulas que expresan la igualdad de dos relaciones cuantitativas y son siempre constitutivas, de modo que dados dos miembros de una proporción se puede construir el tercero, en filosofía la analogía es la igualdad de dos relaciones cualitativas, por lo que se puede indicar *a priori* la relación con otro miembro, pero no conocerlo. Así, en la exposición del “Sistema de los principios del entendimiento puro” Kant afirma que la analogía de la experiencia es sólo una regla por la que de las percepciones surge la unidad de la experiencia, no como una intuición empírica en general. Esto mismo sucede con los postulados del pensamiento empírico (A180/B222). Los principios dinámicos poseen un

valor meramente regulativo, no constitutivo (A236/B296). Responden a la demanda de una unidad de la que no hay evidencia empírica<sup>7</sup>.

Si los principios de posibilidad de la experiencia y del conocimiento empírico son constitutivos de los objetos (B197), la razón tiene también principios constitutivos que permiten la ampliación del concepto de mundo sensible más allá de toda experiencia posible y no permite que ninguna frontera empírica sea considerada absoluta (A509/B537)<sup>8</sup>.

Lo que define un principio regulador, es decir, a una regla que la razón se da a sí misma es que no se le puede atribuir realidad objetiva, pues ella no puede decir qué sea el objeto, sino cómo hay que efectuar el regreso empírico si se quiere obtener un concepto completo de este objeto (A510/B538).

¿Por qué se da la razón reglas sobre cómo proceder en relación a cuestiones que de entrada rebasan el marco de la objetualidad? Para evitar el vacío,

7 En el Apéndice a la *Dialéctica trascendental*, dice que los principios dinámicos son reguladores de la intuición, pero “constitutivos en relación con la experiencia, puesto que hacen posible *a priori* los conceptos sin los cuales no hay experiencia alguna” (A664/B692).

8 Hay principios que sólo son reglas de la razón. Un ejemplo. Principio regulador de la razón es aquel que la razón postula un proceder para sí misma en relación con la serie de condiciones de fenómenos. Como regla propone un uso, una práctica, pero “*no anticipa* qué es lo dado en sí en el objeto con anterioridad a todo regreso” (A509/B537). Sería constitutivo, añade Kant, si ofreciera la absoluta totalidad de la serie de condiciones como dada en sí en el objeto. Lo que parece un *nonsens*; Kant habla de *Nichtigkeit* de tal principio constitutivo.

los saltos, la dualidad de una doble verdad como la que parece seguirse de la antinomia de libertad y naturaleza<sup>9</sup>.

En todo caso, lo que está detrás es la aspiración a una racionalización más plena. Los principios reguladores son heurísticos, afirma en otro pasaje Kant, pues sólo afectan al interés formal de la razón (A616/B644) y pueden muy bien coexistir con principios opuestos: podemos pensar la naturaleza como si hubiera un único fundamento de todo, y también podemos pensarla como derivada de varias condiciones. Aclara Kant que los filósofos de la antigüedad, partiendo de la materia y de sus determinaciones, se planteaban la necesidad de un ser como principio de toda unidad derivada. Este ideal “no es otra cosa que un principio regulador de la razón” (A619/B647). Su finalidad no es tanto la de afirmar una existencia necesaria en sí, como ofrecer una regla para lograr la unidad sistemática de la conexión entre el mundo y su procedencia de una causa o principio único, por ejemplo.

No lo de menos, sino lo de más, parece decirnos Kant, es que la razón disponga de capacidades conceptuales que escapan al “mito de lo Dado”, según la expresión de McDowell; de manera que al remontarnos hasta el fundamento de un juicio, al señalar ciertas características del mundo, no es imprescindible señalar hacia una realidad presente. “Lo Dado sería un efecto bruto del mundo, no algo que el mundo justifique” (McDowell, 2003: 89). Esto es —como siempre— una competencia trascendental.

9 Kant acude al principio regulador de la razón por el que, aceptando que en el mundo sensible toda existencia es empíricamente condicionada, no se niega que la serie entera se deba a un ser inteligible (A561-2/B589-590).

Las ideas de la razón pura tienen un uso apropiado (inmanente) en la línea de proporcionar una unidad a los objetos de experiencia. La razón las propone a los actos del entendimiento como modelo de unidad colectiva. Tienen un uso regulador: operan como un *focus imaginarius* que da mayor unidad y amplitud a los conceptos del entendimiento (A644/B672). Kant piensa en conceptos que no son extraídos de la naturaleza, pero con los que la interrogamos y, mientras no se adecue a estas ideas, consideramos nuestro conocimiento insuficiente: “es fácil descubrir ese influjo de la razón en las clasificaciones efectuadas por los investigadores de la naturaleza” (646/B675).

Si la razón está interesada en la unidad sistemática o racional de la diversidad de los conocimientos, se entiende que se sirva de un principio ordenador, lógico, que opera sobre la confianza en que los objetos que conoce el entendimiento tienen unidad de razón, no sólo subjetivamente, sino objetivamente. Es decir, que “podemos reducir esa aparente diversidad descubriendo, por comparación, la identidad oculta” (A649/B677). Buscamos esa unidad en beneficio de la razón: de ahí surgiría la tentación reduccionista.

Pero, piensa Kant, con igual interés la razón impulsa el movimiento contrario. Como parte de este trabajo sistematizador de la razón, Kant distingue dos principios, el de los *géneros* que “postula cierta identidad” y el de las *especies* que “exige multiplicidad de cosas y diferencias entre las mismas independientemente de su coincidencia respecto de un mismo género” (A654/B682). Así, concluye Kant, como siguiendo una ley trascendental se impone al entendimiento el deber de buscar e identificar la diversidad, subespecies, pues si no hubiera conceptos inferiores, tampoco los habría superiores (A655/B683). La especificación a la que llegamos mediante la mera experiencia pronto se detiene en la diferenciación de lo diverso, si no va

dirigida por la ley trascendental que nos lleva a sospechar que existen diferencias aunque no las revelen los sentidos. Y, al mismo tiempo, que hay homogeneidad, lo que permite reunir la diversidad.

Rige inexorablemente el esquema lógico básico: la co-implicación de lo uno y lo múltiple. Homogeneidad y variedad o especificación, son principios heurísticos que se resumen en uno sólo el de la afinidad o continuidad de las formas (A658/B686). Hacia arriba (mostrando la homogeneidad) o hacia abajo (la especificación), según Kant, se presupone una ley trascendental (*lex continui in natura*) sin la que cada uno de los principios por separado desorientarían al entendimiento (A660/B688). En todo caso su uso es regulativo. No constituye objeto alguno, sino que es una regla o principio de unidad sistemática aplicado al entendimiento: es decir, tiene realidad objetiva (parece apuntar a objetos) pero no determina nada, sino que indica el procedimiento por el que el uso del entendimiento concuerda plenamente consigo mismo. Es una máxima de la razón que responde a su interés especulativo (A665-6/B692-3).

Los principios de homogeneidad y especificación, armonizados por la ley del continuo, como hemos visto, no entran en conflicto, aunque aparentemente se contradigan. Ahora bien, si se consideran constitutivos estos principios que son meramente reguladores, es decir, si se toman por objetivos sí pueden entrar en conflicto unos con otros. “Hay pensadores en los que destaca el interés de la variedad (según el principio de especificación), mientras que en otros sobresale el de la unidad (de acuerdo con el principio de agregación). Cada uno de ellos cree extraer su juicio del conocimiento del objeto, cuando en realidad no lo apoya en otra cosa que en la mayor o menor adhesión a uno de los dos principios, ninguno de los cuales se funda en bases



objetivas, sino en el simple interés de la razón” (A666/B694-5). Yo añado, esto explicaría las visiones monista y pluralista de la realidad.

Kant detalla, y me permito traer los ejemplos que ofrece: “Cuando veo personas inteligentes que discuten entre sí sobre las características de los hombres, los animales o las plantas, o incluso de los cuerpos del reino mineral; cuando veo que unos suponen, por ejemplo, caracteres nacionales peculiares, derivados de la estirpe, o también decisivas diferencias heredadas de la familia, raza, etc., mientras otros insisten en que la naturaleza ha producido en este sentido unas disposiciones que son completamente iguales y en que todas las diferencias se basan únicamente en aspectos exteriores de carácter accidental; cuando veo esto, sólo necesito considerar la naturaleza del objeto para comprender que ésta se halla demasiado oculta a ambas partes como para que puedan hablar basándose en el conocimiento de la misma. No se trata más que de *dos distintos intereses de la razón de los que una de las partes atiende a uno, mientras la otra atiende, o hace que atiende, al otro.* Consiguientemente, no hay más que una diferencia de máximas relativas a la diversidad o a la unidad de la naturaleza. Estas máximas son conciliables, pero mientras se las tome por conocimientos objetivos, no sólo ocasionarán disputas, sino que crearán obstáculos capaces de retrasar considerablemente la aparición de la verdad” (A667-8/B695-6, la cursiva es mía). Como ya indicara en el primer prólogo a la *Crítica de la razón pura*, Kant advierte que si no se restringe el uso de ciertas ideas a lo meramente regulativo, la razón se extravía aventurándose hacia lo incomprensible e inescrutable (A689/B717).

Para Kant estos intereses son legítimos (“legítimo y acertado principio regulador de la razón”, A668/B696), cumplen una función en el sistema del conocimiento. Pero no son intercambiables con los principios constitutivos

de la objetividad, no dicen por tanto nada sustantivo respecto de cómo está constituida esta, tan solo ofrecen una forma de unidad de conjunto. Como unidad tiene apariencia objetiva pero no determinan nada. Como máximas o principios reguladores tienen la única pero insustituible misión de señalar a la razón el camino de la unidad sistemática. En sí mismos no son dialécticos, aunque den lugar a una ilusión, si se los usa sin la cautela debida: puesto que responden a la naturaleza de nuestra razón, tienen que tener una finalidad adecuada. “Todo cuanto la naturaleza dispone es bueno para algún fin. (...) En cualquier caso, conviene dar plena libertad a la razón, tanto a la investigadora como a la examinadora, con el fin de que pueda procurarse su propio interés sin traba alguna, objetivo que se ve favorecido tanto poniendo ella límites a sus especulaciones como ensanchándolas” (A744/B772).

La cuestión es cómo mostrar que estos intereses, los principios de unidad que los satisfacen, al ampliar el conocimiento de la experiencia, sin embargo, no se oponen a éste. Es decir, que los principios regulativos, no contradicen los constitutivos, sino que como principios son reguladores “de la unidad sistemática en la diversidad del conocimiento empírico en general, que refuerza y corrige así sus propios límites más señaladamente de lo que podría hacerlos sin esas ideas, con el mero uso de los principios del entendimiento” (A671/B699).

Lo que Kant está proponiendo es que una irrealidad o ficción objetiva (regida por ideas o reglas) completa la realidad objetiva. Estas ideas o principios reguladores permiten responder a cuestiones relativas a la experiencia (a lo contingente); satisfacen así el interés especulativo de la razón, un querer saber más de lo que ofrece la experiencia objetiva, fundamentalmente un saber de los objetos como un todo completo (A676/B704). Kant, y con él

cualquiera, sabe que esas preguntas sobre la realidad empírica pueden abordar aspectos aparentemente contradictorios. Por eso, la realidad objetiva que contienen las respuestas<sup>10</sup> pierde todo significado, es una designación vacía si la tomamos por empírica. Están pensadas sólo problemáticamente, con vistas a servir de punto de referencia (en cuanto *ficciones* heurísticas) en la investigación de la experiencia. Sacadas de este contexto no son más que “productos mentales” (A771/B799).

El saber alcanzado sirve subjetivamente, proporciona coherencia sistemática: abre “nuevos caminos desconocidos para el entendimiento, pero sin oponerse a las leyes de su uso empírico” (A680/B708). La irrealidad de su objeto le capacita para regular la investigación de la naturaleza, incluso enriqueciéndose de aspectos antropomórficos que refuerzan su condición de principio regulador (A697/B725). Configura el espacio de la libertad, también en la dimensión especulativa de la razón.

Aquí cabe recordar que, en relación con los conocimientos que satisfacen el interés meramente especulativo, decir que son opiniones es demasiado poco, pero *tenerlos por verdad es excesivo*, ya que no hay apoyo empírico (A823/B851). Kant concede que sobre algunas ideas (como la existencia de Dios) podemos tener “creencia doctrinal”. “El término ‘creencia’ es en tales casos una expresión de modestia desde un punto de vista *objetivo*, pero también, a la vez, una expresión de la firmeza de confianza desde un punto de vista *subjetivo*” (A827/B855)<sup>11</sup>. Con la palabra ‘creencia’ se está designando la

10 “El principio de esta unidad sistemática es también objetivo, pero de modo indeterminado (*principium vagum*)” (A680/B708).

11 Peirce habría sacado todas las consecuencias que esta tesis kantiana tiene para la ciencia en general.

función de guía que ofrecen al pensar ciertas ideas o principios regulativos y el impulso que ejercen sobre los actos de la razón (A827/B855). Lo que está en juego es la necesidad de orientarse, el manejo de las contingencias. Se trata de no extraviarse, evitar el vagabundeo de la razón, narrado en el primer prólogo de la *Crítica de la razón pura*.

Orientación es la palabra clave. Y designa la función más alta de la razón. Por más que en Kant sea meramente regulativa. Se trata de encontrar el *espacio* para objetos de los que no hay experiencia posible, pero que responden a un fundamento subjetivo de distinción: es decir, no a una arbitrariedad o capricho, sino al “sentimiento de exigencia propia de la razón” que hace necesario el juzgar (Kant, 1923: 136).

Afinidad-homogeneidad y variedad-multiplicidad son tipos de relación imprescindibles en el segundo nivel del conocimiento, en el que éste se hace ciencia, saber articulado, mostrativo, deductivo, discursivo. Como Kant señala, la razón es incapaz de concebir una unidad sistemática, un principio de alcance universal sin darle realidad objetiva.

Son principios, ideas, de doble dirección. Son heurísticos. Por un lado, al tomarlas como reglas hipotéticas nos ayudan a entender de manera integrada una gran cantidad de objetos, vemos entonces bajo una formalidad distinta, común, lo que quizá antes era un aglomerado de entes. Es un derecho de la razón suponer y admitir algo que la razón no puede pretender saber por fundamentos objetivos, sino dándose a sí misma la propia regla para pensar sobre los conocimientos del entendimiento.

De esta inclinación, *exigencia sentida* la llama Kant<sup>12</sup>, surgen las reducciones monistas, dualistas.

Como hemos visto, los principios regulativos son reglas de acción de la razón pura en orden a sus intereses y capacidades genuinas. “El pensamiento puede relacionarse con la realidad empírica debido únicamente al hecho de que ser en sí un sujeto pensante es lo mismo que habitar en el espacio de las razones”, lo que significa contar constantemente con la posibilidad de adoptar una actitud reflexiva (McDowell, 2003: 198). Satisfacen las mayores aspiraciones de conocimiento, pero bajo la restricción de que esas aspiraciones no se tomen por “mundanas”, sino como propias de una criatura espiritual. Están del lado de la autonomía y libertad de la razón. Por eso mismo, cabe concluir que el destino peculiar de la razón es encontrar satisfacción en lo que parece ser una insatisfacción perpetua (Neiman, 1994: 92).

En la figura que compone Kant encontramos el motivo de la reflexión de Nietzsche quien asemeja la condición moderna al amor no correspondido (Pippin, 2005: 326). En *Aurora*, afirma Nietzsche que nuestra pasión por el conocimiento es ya demasiado fuerte para permitirnos desear la felicidad sin el conocimiento, descubrir, adivinar es tan indispensable para nosotros como para un amante su amor no correspondido: “La nueva pasión. ¿Por qué tememos y odiamos el posible regreso a la barbarie? ¿Porque esta haría a los hombres más infelices de lo que ya son? ¡Ah, no! Los bárbaros de todos los tiempos eran más felices: ¡no nos engañemos! Nuestro deseo de conocimiento es demasiado fuerte como para que podamos apreciar todavía la

12 “La razón no siente; nota su carencia y produce merced al impulso cognoscitivo el sentimiento de la exigencia” (Kant, 1923: 138).

felicidad sin conocimiento o la felicidad de una ilusión fija; nos angustia solo imaginar una situación semejante. La inquietud por descubrir y adivinar ha llegado a sernos tan atractiva e indispensable como el amor no correspondido al amante: al que no renunciaría a ningún precio por el estado de indiferencia. Quizás somos también amantes no correspondidos. Para nosotros el conocimiento se ha transformado en una pasión que no se asusta ante ningún sacrificio, y no teme nada salvo apagarse” (Nietzsche, 1988: 429).

Tal vez si lográramos diferenciar la exigencia de la que surge lo trascendental de aquella por la que consideramos la realidad según una economía de principios y formas, abandonando la tentación reduccionista, habríamos llegado, con palabras de Wittgenstein, a ese “descubrimiento que lleva la filosofía al descanso”. Pero, probablemente no. Al reconocer la finitud de nuestras facultades cognoscitivas, y vislumbrar los límites de nuestro conocimiento nos situamos siempre “más allá”. Establecer la verdad de las verdades, también de aquellas a las que llegamos aventurando sentido más allá de lo que se ajusta a los requerimientos de la lógica y la experiencia, impide tomar lo probable y lo verosímil por lo verdadero. Sentir, como diría Kant, insatisfacción ante el conocimiento alcanzado es una señal menor de su limitación; en todo caso es una confirmación del deseo de saber, el auténtico existencial del ser humano, que no sólo no responde a desarrollo cultural alguno, sino que es el responsable de su continua transformación. La pasión por el conocimiento que no cesa, el corazón que no reposa nos recuerdan que conocemos porque somos libres. Tal vez no lo hayamos entendido todavía.

#### BIBLIOGRAFÍA

AUBENQUE, Pierre, *¿Hay que desconstruir la metafísica?* Ed. Encuentro, Madrid, 2012.

ARISTÓTELES, *Metafísica*, Ed. trilingüe de Valentín García Yebra, Gredos, Madrid, 1982<sup>2</sup>

BLANCHOT, Maurice, *L'entretien infini*, Gallimard, Paris, 1969.

FLAMARIQUE, Lourdes, "Filosofía trascendental, justificación de la filosofía y legitimidad del conocimiento", en *Reflexiones en Filosofía contemporánea*, (Alfredo Rocha de la Torre, Ed.). Grama Ediciones, Buenos Aires, 2012, 207-234.

GILSON, Etienne, *L'être et l'essence*, Paris, Vrin, 1948.

KANT, Immanuel, *Kritik der reinen Vernunft*, AA III, IV, Berlin, Walter de Gruyter, 1911.

—, *Opus Postumum*, AA XXI, Berlin, Walter de Gruyter, 1936.

—, *Prolegomena*, AA IV, Berlin, Walter de Gruyter, 1911.

—, *Was heißt, Sich im Denken orientieren?*, AA VIII, Berlin, Walter de Gruyter, 1923. (*¿Qué significa orientarse en el pensamiento?* Trad. de R. Rovira. Facultad de Filosofía de la Universidad Complutense, Madrid, 1995).

LESSING, Gottlob Ephraim, *Duplik, Werke* 8. C. Hanser Verlag, München, 1979,

LLANO, Alejandro, *Caminos de la filosofía. Entrevista con Lourdes Flamarique, Marcela García y José María Torralba*. Pamplona, Eunsa, 2011.

—, *Metafísica y lenguaje*, Pamplona, Eunsa, 2011<sup>3</sup>.

MARTÍNEZ ACUÑA, M. Elvira, *La articulación de los principios en el sistema crítico kantiano, concordancia y finalidad*, Pamplona, Eunsa, 1996.

MCDOWELL, John, *Mente y mundo*, Salamanca, Ed. Sígueme, 2003.

NEIMAN, Susan, *The Unity of reason. Rereading Kant*, New York, Oxford University Press, 1994.

NIETZSCHE, Friedrich, *Morgenröte, Sammtliche Werke*, 3, München, Deutscher Taschenbuch, 1988.

PIPPIN, Robert, *The Persistence of Subjectivity. On the Kantian Aftermath*, Cambridge, Cambridge University Press, 2005.

WITTGENSTEIN, Ludwig, *Tractatus Logico-philosophicus*, Madrid, Alianza Ed., 2003.

Lourdes Flamarique  
lflamarique@unav.es